

VII. MIT I PRZYPADKOWOŚĆ NATURY

1. Myślenie ludzkie jest nałogowo „strukturalistyczne”, jeśli wolno użyć słowa zużytego ponad miarę i przez to już prawie bezużytecznego. Znaczy to, że rozumieć cokolwiek potrafimy tylko ze względu na pary opozycyjne, których jakość rozumiana jest członem; inaczej, że rozumiemy tylko przez kontrast, tylko wtedy, gdy umiemy zrozumieć to, co jest rozumianego nieobecnością; że przedmiot jawi się tylko na tle świata, którym nie jest. Akt rozpoznawania lub identyfikacji rzeczy jest jednoczesny z ruchem myśli trafiającym w to, czym rzecz rozpoznawana nie jest; *omnis determinatio est negatio*. Mówiąc, iż coś jest jakieś, wiemy, co mówimy wtedy tylko, gdy wiemy, jakie jest inne coś, co takie właśnie nie jest. Stąd też wszelkie nazwania aspirujące do tego, by opisać jakości „wszystkiego” — na przykład „świata doświadczenia” lub „całości tego, co widziane” — bądź tylko w złudzeniu znaczą cokolwiek, bądź ewokują natychmiast przeciwczłon owego „wszystkiego”, by stworzyć dla niego kontrast w parzystej opozycji. Obecna jest przeto w naturze aktu rozpoznawczego bezwładność, która w obliczu pytań o „wszystko” przywołuje natychmiast drugi świat, nadający zrozumiałość „wszystkiemu”, które też przez to przestaje być wszystkim, ale samo staje się wzajem warunkiem zrozumiałości drugiego świata. Rodzi się wtedy mit jaskini albo bliskokształtne konstrukcje, dzięki którym ogół doświadczanego *universum* może uchodzić za refleks, znak, objaw lub zasłonę innego; oba są wzajem sobie wsparciem, bo i nadistnienie idei platońskich o tyle jest zrozumiałe, o ile jest odniesione do nietrwałości bytów doty-

kalnych — nie tylko odwrotnie; również Bóg chrześcijan, jak filozofowie chrześcijańscy zapewniają, dostępny jest umysłowi w związaniu swoim z marnością stworzenia, które istnieniem obdarzył, nie zaś w zakrytości istoty swojej; tylko jako stwórca w dziele ujawniony, nigdy w utajonej samotności. Nieuleczalna negatywność wszelkiej czynności rozpoznawczej sprawia tedy, że myśl nieodparcie sięga po mit, gdy chce nazwać całość świata, a jeśli unika go, to tylko w złej wierze lub w iluzji rozumienia.

2. Upowszechnienie wiedzy o takiej właśnie budowie aktu myślowego przyczyniło się, w nowoczesnej refleksji o człowieku — psychologicznej, socjologicznej i filozoficznej — do poniekąd nadziei, byśmy rezultat styczności człowieka z bytem potrafili kiedykolwiek opisać, biorąc za punkt wyjścia obie te realności z osobna i badając udział, jaki ma *respective* każda z nich w wynikach owego kontaktu. Podmiot i przedmiot, osobnik i kultura, *ego* i świat, człowiek pracujący i rzeczy — wszystko to ukazuje się jako pary sprzężone, których każdy człon znany jest tylko wtórnie w stosunku do sytuacji poznania, refleksji, percepcji, pracy. Długotrwałe dojrzewanie namysłu filozoficznego w tym przynajmniej przypadku zartykułowało się w postaci niemal obiegowego przekonania. Jest intencjonalna budowa świadomości i jest sytuacyjne wobec świadomości współwyznaczenie przedmiotu; dotarcie do tego, co prawdziwe, ostatecznie, bez upośredniczenia wprost „dane”, okazało się nadzieją równie prózną, jak ochota spojrzenia na własne oko bez lustra. Krytyka *cogito* i krytyka wszelkich teorii zawierających apel do ostatecznych danych świadomości były ogniwami tej pracy myślowej, która przywiodła do przeświadczenia, iż relacja jest pierwotna wobec rzeczy, iż rzeczy są punktami zagęszczenia siatki relacyjnej, ukonstytuowanej w sprzężeniu świadomości i świata, ale że w zasobie materiału percepcyjnego niepodobieństwem jest odcedzić współudział obu członów wyznaczających sytuację percepcyjną (najwyżej osobniczy wkład deformacyjny). W uwięzieniu sytuacyjnym percepcji świadomość przedsytuacyjna, czysta

potentia odbiorcza jest równie spekulatywnym konstruktem, jak czysta *potentia* nadawcza w postaci świata.

Rezultatem tych rezygnacji jest wykreślenie z rejestru pytań dopuszczalnych wszelkiego pytania o genezę absolutną, o stan bezwzględnie wyjściowy czegokolwiek, o pierwotność jakiegokolwiek jakości, każda bowiem jest znana tylko w uwikłaniu opozycyjnym. Wszystkie takie pytania okazują się wariantami problemu kury i jaja.

Ale zawsze można zatrzymać uwagę na kwestii: dlaczego problem kury i jaja jest absurdalny? Jest nierozstrzygalny z pomocą jakiegokolwiek hipotezy rekonstrukcyjnej, jest nieużyteczny naukowo, lecz nie jest niezrozumiały. Każda odpowiedź wychodzi poza wyobrażalne doświadczenie, lecz odpowiedź nie jest nieważna. Jest zapewne nieważna w przypadku jaja kurzego, jest jednak ważna, gdy chodzi o „jajo bytu”, jeśli tak wolno powiedzieć. Przedludzki rodowód człowieczeństwa i przednaturalny rodowód natury leżą poza legalnym zakresem kierunków pytajnych. Jako mitologiczne zaciekawienie są wszelako nieuchronne.

3. Załóżmy zgodę na sytuacyjny, paradoksalny charakter wszelkiego możliwego absolutu, tj. zgodę na to, iż sytuacja świadomości w świecie jest zawsze nieodwołalnym punktem, względem którego świadomość i świat są sylwetkami wtórnymi, wykrojonymi z surowca zasadniczo różnego aniżeli którekolwiek z nich w wyobrażeniu potocznym. W takim razie pytania ku nim skierowane są ogołocone z sensu; zarówno świadomość, jak świat przechodzą w nicość, z której wyłonić je może ponownie jedynie postanowienie mitotwórcze. Otóż ów amalgamat pierwotny, z którego rzeźbić się ma następnie byt ludzki i byt naturalny jako konstrukty rozdzielone, bynajmniej nie staje się, skoro go nazwiemy, sam przez się zrozumiały. Inercja myśli powraca nieustannie, niczym do miejsca naturalnego, już to ku człowieczeństwu, na którym byt się wspiera, już to ku bytowi, w którym człowieczeństwo jest osadzone. Konsekwentne nierozszczepienie pierwotnego fenomenu nie udaje się nikomu; łatwo bowiem powiedzieć, że swia-

boski
Kotek

domość i byt odnajdujemy dopiero we wtórnej operacji apokrytycznej, o wiele trudniej znaleźć rację dla takiej operacji lub ją opisać; ilekroć chcemy tę rację podać, lub opis taki podjąć, wracamy do przedrefleksyjnych nawykowych konstrukcji potocznej wiedzy, zapominając o tym, że filozoficznie uznaliśmy je za derywaty pierwotnego „doświadczenia”. Mówimy o doświadczeniu, jak gdyby było bezkształtną gliną, z której do woli lepimy kształty; nie umiemy wszakże opowiedzieć, w jaki to sposób „ja” jeszcze nie istniejący mam siebie samego z tej gliny dopiero uformować. Wystarczy skupić uwagę na tym projekcie rekonstrukcyjnym, aby uprzytomnić sobie jego absurdalność. Z drugiej strony, krytyka wszelkich zabiegów, które próbują złowić „ja” oczyszczone (tj. unicestwić filozoficznie byt) albo byt, który byłby poznany w niezależności od sytuacji bycia poznany (tj. unicestwić świadomość, zredukować do gołej przejrzystości względem bytu), ma za sobą wszelkie racje. Dlatego w pytaniu o tworzywo ostateczne „danych” nie tylko wszelkie redukcje — realistyczne lub subiektywistyczne — są jałowe, ale jałowe jest też nazwanie tego tworzywa i kończy się rozpaczliwą niedorzecznością.

4. Geniusz Hume’a i wspaniały rozmach jego ascetycznej pracy wydają się polegać na zrozumieniu tej sytuacji. Jego uporczywe demaskatorstwo odsłoniło jedyny świat, jaki może wyłonić się z próby totalnej negacji mitu. Jest to świat skazany na to, iż nie stanie się światem prawdziwie, świat nieuleczalnie wypełniony każdorazową pojedynnością przypadkowego faktu, poza który wyprowadza nas wprowadzić język i myślenie indukcyjne, ale wyprowadza bez racji. Dbały o zachowanie spójności projekt antymityczny nie może przekroczyć widzenia Hume’a. W tym widzeniu zaś każda myśl wybiegająca poza świadomość aktualnej percepcji, o której niepercypowane jakości (np. o to, czy jest „zjawiskiem przeżycia”, czy raczej „przeżyciem rzeczy”) pytać niepodobna — każda tedy myśl wypowiedziana w sądzie ogólnym ma zapewne motywy, lecz nie ma racji. Musimy pamiętać, że ogień parzy, niepamięć bowiem byłaby źródłem bólu; wierzyć, że ogień pa-

rzy, nie mamy prawa. Myśl jest narzędziem ucieczki przed cierpieniem, jest tedy niezastąpiona, o ile jest skuteczna. Każdy inny jej sens jest arbitralną decyzją, jest zatem mitem. „Z czego doświadczenie jest zrobione?” — pytać nie można; podobnie: „Dlaczego pewne związki są powtarzalne?” Myśl unieruchomiona w służbie ucieczki przed niewygoda i cierpieniem, nie ma dla siebie innego oparcia. Fakt pojedynczy wyczerpuje się w sobie i nie odsyła do niczego; zagęszczanie faktów w regularności i prawa nie pomnaża wiedzy; produkuje narzędzia sprawniejszej manipulacji rzeczami; nie produkuje rozumienia, ani nawet informacji. Sens nie wybiega poza granice aktualności percepcyjnej. Myśl wyemancypowana od mitu dotknięta jest paraliżem nieodwracalnym — co do sensu, nie co do użytku albo stosowności.

Z drugiej strony, również taka decyzja, wyjaławiająca wiedzę z nieużytecznego sensu, może być sama zapytana o swoją rację. Ostatecznie, składniki doświadczenia, zneutralizowane co do swej bytowej jakości, co do odniesienia swego do rzeczy w sobie lub do świadomości samotożsamej lub wreszcie do siebie wzajem, sprowadzone do samowystarczającej pełni przypadkowości, nie są składnikami świata w przedrefleksyjnym rozumieniu potocznym. Jaka tedy zasada może w rozumieniu potocznym odsłonić błąd? Wydaje się, gdy zadamy to pytanie, że w istocie nie jest tak, by doświadczenie wyznaczało dopuszczalny sens dla myślenia naukowego, ale przeciwnie: to, co jest nauką w zastanym znaczeniu słowa, wyznacza zakres tego, co przyjmujemy do wiadomości jako doświadczenie w projekcie Hume’a.

Wracamy do wiecznie tego samego kołowrotu dowodowego: wszelki projekt oczyszczenia danych z ingredientów wtórnych (wymyślonych) jest naiwną utopią epistemologiczną radykałów filozoficznych, jeśli zakłada, iż może się obejść bez kryteriów odróżniających owe czyste dane, kryteriów sfabrykowanych intelektualnym namysłem; iż dojdzie do skutku przez powrót ku rajskiej świeżości duchowego niemowlęstwa. Kryteria z kolei są milcząco wypożyczone z zastanego rynsztunku istniejącej właśnie nauki, która ze względu na swoje spo-

lecznie wyznaczone zadania ocenia pewne składniki danych jako przydatne lub jałowe. To, co przydatne, co da się strawić lub użyć jako budulec, godzi się nazwać doświadczeniem wartościowym. Żywiolowe interpretacje świadomości potocznej zawierają najoczywściej części bezużyteczne. Ich wyróżnienie było dziełem Hume'a i jego sukcesorów. Uściślali oni granice danych bezpośrednich, udając, że poddają się swobodnie fałowaniu percepcji bezzakośności, aby wykryć w nauce to, co daje się do owej percepcji przywieść. Faktycznie robili coś odwrotnego: korzystali z prawideł obecnych w nauce już ukonstytuowanej, ale prawideł, zdolnych zapewnić pracy naukowej tę skuteczność, dla której życie zbiorowe ludzi stworzyło naukę jako swój narząd, jako rękę wydłużoną, zwielokrotnioną, z gigantyzowaną. Wartość społeczna nadana wiedzy określiła tedy wysiłek filozoficzny zmierzający do oznaczenia doświadczenia oczyszczonego; jej przedłużeniem jest patos ascezy scjentystycznej i pycha naukowej neutralności.

Jasne jest zatem, że tym zamiarem kierowane doświadczenie nie może uprawomocnić ani doświadczenia niepowtarzalnego, ani sensu przypisywanego przez świadomość potoczną wszelkiemu doświadczeniu, o ile ów sens jest „nieoperatywny”, martwy w eksploatacji naukowej. Nie mogę na przykład, wedle tych prawideł, przyjąć do wiadomości mojego *hic et nunc* doświadczonego przeżycia osobowości cudzej w jej cierpieniu lub miłości, lub strachu, a wszelka moja oczywistość i pewność tego przeżycia jest bezwartościowa i pretensjonalna. Nie mogę doświadczać świata jako przyrostu lub rozrzedzenia wartości. W zakazach tych intencją ustawodawczą ma być doświadczenie jako żywiol nie skonstruowany, dany po prostu niczym płynięcie rzeki. W rzeczywistości jest to jednak instancja zorganizowana wtórnie, wedle projektu wiedzy naukowej jako organu życia. Ale jeśli życie wymaga innych organów, ma do tego prawo, a jeśli owe organy nie potrzebują, a nawet nie znoszą takich zabiegów, mają do tego prawo. Mają więc prawo zalegalizować to doświadczenie, które jest nielegalne, tj. z punktu widzenia konstytucji nauki nie jest zgoda doświadczeniem. Mają prawo przyjąć do wiado-

mości doświadczenie mistyka. Mają prawo troszczyć się o całe pole niepokoju, jakie pytanie o byt i nicość wokół siebie rozbudza. Powtarzamy tedy spostrzeżenie już wcześniej zapisane: kiedy doświadczenie oczyszczone zderza się z mitem, wartość powstaje przeciwko wartości, nie zaś rozum przeciwko przesądom.

5. W szczególności, ze względu na doświadczenie określone przez konstytucję nauki, nie mogę uznać zasady racji dostatecznej. Zasada ta (w leibnizjańskim sensie) nie jest ani analityczną regułą logiki, ani sprawozdaniem z obserwacji. Jest postulatem, który nadaje projektowi mitycznemu pseudo-logiczną postać artikulacyjną. W komentarzach do Leibniza utożsamia się często zasadę racji dostatecznej („w stosunku do każdego zdarzenia i każdej prawdy jest odpowiedź na pytanie: dlaczego?”) z teorią uniwersalnego działania przyczynowości celowej lub z takim opisem świata, gdzie sprawcza i celowa przyczynowość zbiegają się w jedno (czy też ulegają konfuzji, stosownie do krytyki Schopenhauera). Nie jest to wszakże dokładne wyjaśnienie. Zmuszałoby ono do przypuszczenia, że Leibniz założył był najpierw, iż świat jest celowo sterowany we wszystkich szczegółach swoich przemian, a następnie utaił arbitralność tego założenia w regule, która kazała ową celowość traktować jako wynik nieodpartej presji logiki. W rzeczywistości założenie jego jest inne: nie głosi, że cokolwiek się dzieje, ma cel, lecz, że istnienie świata jest wynikiem wyboru między istnieniem i niebytem. Rozumowanie jest takie: można wytłumaczyć każde zdarzenie przypadkowe innymi zdarzeniami, z których każde jest przypadkowe i przypadkowa jest ich suma; żadna empiria nie potrafi znieść przypadkowości. Lecz uznać przypadkowość każdego zdarzenia z osobna oraz ich sumy, to uznać przypadkowość istnienia świata. Otóż tego uznać nie wolno, albowiem istnienie jest trudniejsze aniżeli nieistnienie. Pytanie „dlaczego coś w ogóle istnieje?” jest tedy, wedle Leibniza, sensowne i nieodparte, a odpowiedź na nie znosi zarazem przypadkowość zdarzeń poszczególnych. Aby uprawomocnić zasadę racji do-

statecznej, trzeba przeto uznać, że istnienie świata jest dziełem wyboru, ponieważ jego nieistnienie jest łatwiejsze.

Zawodność doktryny Leibniza nie pochodzi tedy z konfuzji dwóch odmian przyczynowości, ale z dowolności tego właśnie założenia co do wzajemnej pozycji bytu i niebytu. Przekazywalne doświadczenie nigdy nie odnajdzie tej obserwacji, nie ma w nim bowiem żadnej intuicji niebytu, a tym samym nie ma intuicji istnienia w znaczeniu bezwarunkowym. Również zatem powiedzenie, iż niebyt jest łatwiejszy niż byt (tj. łatwiej wyobrażalny? — albo obdarzony zawsze presumpcją dodatnią? — albo dany świadomości jako idea zaczątkowa, póki brak dowodów na byt? itd.) umyka rozumieniu dopuszczalnemu w kręgu reguł naukowych. W tym kręgu nawet przypadkowość jako cecha bytu jest niewypowiadalna, bo przypadkowość może występować tylko jako negatywna jakość względna (zdarzenie jest przypadkowe we względu na inne zdarzenia, tj. niezależne od nich); nazwać świata przypadkowym niepodobna, ale wobec tego nie można go także nazwać koniecznym. Świat jest, czym jest, nie odsyła do niczego, nie wymaga pytania o racje. Kiedy nazywamy byt przypadkowym — jak czyni Sartre — również dajemy do zrozumienia, iż mamy dobrą intuicję tego, co jest bytu nieobecnością, intuicję nicości; zakładamy wtedy, wbrew Leibnizowi, że istnienie nie jest wynikiem wyboru między istnieniem a nieistnieniem i że nicość nie jest wcale od bytu „łatwiejsza”, ale zakładamy, w zgodzie z Leibnizem, że byt i nicość są dostępne wypowiedzialnej konfrontacji w pomyśleniu. Ekwipotencja bytu i nicości umożliwia wiarę w przypadkowość świata, ale jest założeniem równie mitycznym, jak ich nierówność.

VIII. FENOMEN OBOJĘTNOŚCI ŚWIATA

1. Projekt mityczny, który żąda odpowiedzi na pytanie o przypadkowość bytu, ma jednakowoż korzeń stale odrastający w rudymenarnym odniesieniu człowieka do własnej sytuacji. Jest próbą stawienia czoła lub pokonania doświadczenia własnej niejednorodności względem świata.

Fenomen obojętności świata należy do doświadczeń fundamentalnych, tj. takich, których niepodobna zinterpretować jako poszczególnych przypadków innej, pierwotniejszej potrzeby. Okoliczność ta wydaje mi się nadzwyczaj ważna. Można by sądzić, co prawda, że pewne zjawiska ujawnione przez psychologię głębi są bardziej pierwotne i oświetlają doświadczenie obojętności jako swój derywat; że na przykład regresja lękowa, która rodzi nostalgię za powrotem do sytuacji embrionalnej, za wejściem ponownym w opiekuńcze łono matki i za uwolnieniem kompletnym od odpowiedzialności za życie — że więc ona właśnie rozbudza doświadczenie świata jako obojętnego; można by sądzić podobnie, że instynkt śmierci, pragnienie zupełnego zrównania napięć zrodzonych przez sam fakt życia organicznego, tłumaczy ów wygląd świata jako obojętnego.

2. Wydaje się wszakże, że jest odwrotnie. Tęsknota za prenatalnym schroniskiem, za śmiercią połowiczną, która uwalnia od życia na własny rachunek, a także próba zapewnienia sobie nieobecności ostatecznej w świecie, są już, jedna i druga, ruchem ucieczki od czegoś — a to coś musi wyprzedzać potrzebę schronienia albo lęk przed istnieniem.